

# التاريخانية والفكر العربي المؤطر

د. أحمد ظاهر(\*)

الطبيعي، وقد جعلتنا الطبيعة، مع عناصر أخرى، قادرين على التنبؤ والتخطيط للمستقبل، وقادرين على صناعة قرارات نتحمل مسؤولية نتائجها. وعليه فإن المسؤولية والقرارات تدخل عالم الطبيعة بنا نحن.

- 1 -

تهيسد:

إذا كان التحليل العلمي للتاريخانية يهدف إلى إقرار المنهج العلمي كمنهج علمي، فإن هدف هذا البحث ليس كذلك. إذ إن كثيراً من الآراء هنا إنما هي مجرد استنتاجات وآراء شخصية. وعلى الرغم من أهمية المنهج العلمي يشفق الباحث من نتائج نقائصه: كأن لا يعطي دليلاً عندما لا يكون هناك شيء بحاجة إلى دليل أو لا وجوب لإيجاد دليل. ولكنني أذكر منذ البداية أيضاً أن هدفي هنا ليس محاولة خلق منهج جديد ليحل مكان القديم، كما أنني لا أدعي البتة إضافة شيء جديد للمعرفة الإنسانية

المعايير اختراع إنساني بحث. وبناء عليه يكون علينا أن لا نلوم أحد، سواء أكان الله أم الطبيعة، بل أنفسنا، فنحن القادرون على تحسينها بقدر الإمكان، إذا كان الأمر يقتضي ذلك. إن ملاحظتي هذه لا تعني أن وصفنا للمعايير بطريقة تقليدية صرفة تعني التصالح معها. إن القول بأن بعض قوانين النظام يمكن تحسينها، إذ إن بعضها أفضل من بعضها الآخر، يعني أن بالإمكان المقارنة بين القوانين المعيارية بمقاييس معينة نحن الذين قدرنا إمكانية تحقيقها في «العالم الواقعي». وحتى هذه المقاييس فهي من اختراعنا نحن بمعنى أننا نحن الذين اتخذنا القرار بشأن «قبولها أو رفضها» وعلينا تحمل مسؤولية ذلك. إن هذه المقاييس لا توجد في الطبيعة، إذ تحوي الطبيعة حقائق لا توصف بالأخلاقية أو عدمها. إننا نحن الذين نفرض مقاييسنا على الطبيعة ونحن بذلك نجبر الطبيعة على تقبل المفاهيم الأخلاقية على الرغم من أننا جزء من هذا. إننا جميعاً حصيلة نتاج

---

(\*) قسم العلوم الإنسانية - جامعة اليرموك

واتفاق مع التراث القديم. فهل هذا ما فعله الفكر العربي الإسلامي في مختلف مراحل التاريخ؟ للإجابة على مثل هذا السؤال فسوف نعرض لمفاهيم حرية الإرادة والعدالة وشرعية الحكم وغياب الهوية والفردية مقابل الجمعية وثنائية الفكر وصراعه في مختلف العصور التاريخية العربية الإسلامية.

## - 2 -

### مفهوم التاريخية وفكرة الإطار الواحد:

يمكن القول إن التحليل العلمي والفلسفي المنطقي للسياسة والحياة الاجتماعية لا يقوم إلا من خلال التاريخ الإنساني. ويمكن أن يقال أيضاً إنه بينما يهتم الفرد العادي بأمور الشخصية العامة فإن الباحث ينظر إلى سير تطور المجتمعات ككل مع اعتبار المصالح الفردية في بعض الأحيان خاصة لأولئك الذين يلعبون دوراً هاماً في مسيرة المجتمعات الإنسانية، ومن ثم يلاحظ الباحث الدور الهام الذي تلعبه المجتمعات أو الأمم وقادتها أو طبقة من الطبقات أو جملة الأفكار وتحققها في الواقع العملي، وهو بذلك يحاول أن يتعرف على طبيعة المسيرة التاريخية ذاتها وفهم القوانين التاريخية التي أدت إلى الأحداث التاريخية المتعاقبة. وإذا نجح الباحث في ذلك فإنه يستطيع التنبؤ بما سيكون عليه مستقبل هذا المجتمع أو ذاك. وهو هذا ما أعنيه بالتاريخية والذي سأحاول عرضه على تطور المجتمع أو المجتمعات العربية الإسلامية من خلال فترات تغيرات القوانين التاريخية في مختلف فترات الزمنية والتي خضعت لقانون الإطار الواحد. والتاريخية العربية بالمعنى الذي أشرت إليه يمكن فهمها بفكرة سهلة وبسيطة مؤداها الإطار الواحد وهي أقرب ما تكون باسم ما أطلق عليه كارل بوبر «Karl Popper» عقيدة الشعب المختار<sup>(1)</sup>. وكما أن عقيدة الشعب المختار الذي تحدث عنها بوبر تعتبر أن الله خالق أفعال البشر فإن إطارنا

التي يجدها القارئ في كتب الحكمة المودعة في مكاتب دول العالم المختلفة. ولكنني أدعي، وبكل تواضع، أن كتب الحكمة المودعة هذه قد أدت إلى مأساة كانت أكثرها ما عاناه تاريخنا العربي وما يزال يعانيه. وهي محاولة نقدية لماضينا وواقعنا علنا يمكن أن نكون، مستقبلاً، قادرين على صناعة تاريخنا بعد أن تخنطت عقولنا وأودعت المتاحف منذ مدة طويلة من الزمن.

إذا كان تطور التاريخية في الفكر الغربي يشير إلى خطر التنبؤ بأحداث المستقبل، فإن التاريخية في الفكر العربي محصورة في إطار الجُمود الثابت المتمحور حول إطار ترسمه في العادة إما السلطة الحاكمة وإما القائد الذي لا تسير الأمور إلا بتوجيهاته. ولكنني لا أريد الادعاء بأن بعض الحركات التاريخية التي عارضت فكرة الإطار كالمعتزلة مثلاً كانت قادرة على الإفلات منه ولكنها رسمت لها إطارها الخاص وإن كان إطاراً قيوده أقل بكثير من الحركات التي حاولت تثبيت الأطر القائمة. وإذا كانت التاريخية الغربية قد ساهمت في الثورة على الحضارة الغربية التي ظلت سائدة حتى القرن السادس عشر، فإن التاريخية في الفكر العربي لم تحاول القيام بأي شرح في الحضارة التي سادت، وإن حاولت، فقد كانت تَحْمَد وبكل شراسة. واعتقادي بأن السبب الأول والأخير في ذلك أن الفكر العربي لم يعرف ثنائية الأبيض والأسود، بل سادته قاعدة مفادها: إذا لم يكن الفرد، أي فرد، داخل الإطار المرسوم فعليه أن يشطب من الوجود. فلماذا لم تحاول الفلسفة السياسية الاجتماعية الثورة على الواقع العربي؟ وإن ثارت فلماذا لا تلبث أن تقع في فسخ الواقع الاجتماعي السياسي القديم. ولماذا تحاول فئات تثبيت أطر اجتماعية سياسية جديدة بثوب قديم؟ حقاً أن الواقع السياسي الاجتماعي الذي لا يراه البعض جديراً بالبقاء يقوم آخرون بالثورة عليه ويلبسونه ثوباً مرقعاً برقع الماضي، ويحاولون القيام بعملية صلح

### الأسطورة:

كانت الأسطورة السائدة في الشرق القديم أن العالم سائر إلى هاوية لا يعرف منها سوى كل ما هو شرير؛ ومصير العالم المادي الانحلال والتحلل والعبث، وبالتالي فهو عالم منحل خلقياً ومصيره التردى والفناء. إن هذه الفكرة الأساسية هي التي نقلها هيزيود Hesiod عن الأساطير الشرقية القديمة. وفي المقابل فإنه لا بد من وجود عالم آخر لا يعتره الخلل أو الاهتزاز، عالم يتصف بالخلود والكمال ولا تردى أخلاقه أو تصاب بالانحلال. هذا العالم الخالد السرمدي هو عالم الآلهة، عالم المثل بلغة أفلاطون. وبناء على ذلك يستطيع المرء فهم أصل ثنائية الخير والشر، النور والظلمة، الخلود والفناء. وعلى ذلك أيضاً يمكن فهم علاقة الفرد بالمجتمع وعلاقتها معاً بالدولة كنظام سياسي أو اجتماعي أو كمرحلة زمنية ممثلة ببطقة أو بحزب. وهكذا - من حيث استمرار أحدهم وفناء الآخر - فالفرد فإنّ إلّا أن الجماعة باقية، والنظام السياسي أو الاجتماعي قابل للتغيير إلّا أن الدولة كدولة باقية بغض النظر عن مكان وزمان وجودها. وإن كان شكل الدولة متغيراً إلّا أن جوهرها خالد طالما أن هناك جماعات تحكمها عقيدة أو فكرة أو حزب أو أي شيء من هذا القبيل.

وفي هذا الجو الثنائي لا يظهر سوى مجتمع لا حركة فيه ولا حياة ويكون مستقراً ثابتاً بمعنى أن لكل فرد في المجتمع مكاناً لا يقوى أن يبرحه. في هذا المجتمع تصمم الحياة الاجتماعية بناء على ثنائية الخير والشر التي تفرضها العادة. فكل فرد يعرف مكانته الاجتماعية داخل النظام الاجتماعي، وكل فرد يشعر بأن مكانه هو المكان الطبيعي. هذا المكان قد رسم له من قبل القوى التي تسيطر على العالم. وسيطرة القوى على السنم لم تأت أيضاً من فراغ

الذي تنطلق منه، سواء كان اجتماعياً أم سياسياً، فهو خالق أفعال العرب بلا زيادة أو نقصان. وكما أن عقيدة الشعب المختار تفترض أن الله قد اختار فئة معينة لتنفيذ إرادته على الأرض، فإن إطارنا العربي يفترض أيضاً أن جماعة من الجماعات سواء مثلت القبيلة أو العشيرة أو الأسرة أو حزب من الأحزاب، دينياً أم قومياً، يفترض أن أولئك أو هؤلاء هم المخولون أن يرثوا الأرض ومن عليها. مما لا شك فيه أن فكرة الإطار الواحد قد نبئت من خلال القبيلة والعصبة القبلية التي لا تقيم وزناً للفرد، وحتى مع قيام الدولة فقد تشكلت على أساس قبلي. وقد تبلورت السياسة القبلية أكثر وأكثر مع تقدم الدول الإسلامية وتطورها واتساع رقعتها الجغرافية على عهد الأمويين والعباسيين، وظهرت على حقيقتها في عصر الدويلات القبلية الأسرية. واستمر الوضع قائماً في فترة حكم الدولة العثمانية. وبقي الحال قائماً حتى بعد استقلال الدول العربية عن حكم الاستعمار الغربي. ومن المتوقع أن يبقى إلى أمد ليس بقصير. وإذا تعرض الباحث لوصف ونقد التيارات الفكرية المؤطرة الإسلامية أو القومية فلا يعني هذا هجوماً على الفكر الديني أو القومي. إن فكرة الإطار الواحد في هذا السياق قد دُلّ عليها لبحث قضية القوانين التاريخية التي قد حكمت وما زالت تحكم المجتمعات العربية الإسلامية ومدى إمكانية النظر في مستقبل هذه المجتمعات. وقد تكون الفائدة المرجوة من وراء ذلك هو النظر في صراع التيارات الفكرية، سواء ما كان منها يمينياً أو يسارياً، والتي لا تخرج عن نطاق الإطار الواحد. فسواء كان التيار دينياً أم قومياً فقد ظل يحوم حول قضية القبيلة. فقد استبدل التيار الديني بالقبيلة الواحدة الأمة الإسلامية واستبدل التيار القومي بالقبيلة الأمة العربية. ويدعي الطرفان ضرورة أن يرث كل منها الأرض ومن عليها.

الحارس الأمين لنقل العالم من وضع إلى آخر ومن حال إلى حال. هذا النظام الجديد للعالم لم ينتج عند هيراقليطس لا عن الآلهة ولم يختارعه الإنسان. فقد وجد النظام منذ الأزل وهو كائن الآن ومستمر في الوجود إلى الأبد، يتغير بموجب قياس معين، وينتقل من النقيض إلى الضد، وتكون النار في مجرى هذا الانتقال والتغير، هي الحكم والمنفذ والقاطب على زمام الأمور<sup>(2)</sup>.

وعلى الرغم من ثوب نظرية التغير الزاهي فهي تضع إطاراً رجباً للتجوال فيه، فعلى الصعيد الاجتماعي فإن هناك حركة من الارستقراطية إلى غيرها من الطبقات، وعلى الصعيد السياسي فإن هناك حركة مائلة من الدكتاتورية إلى الديمقراطية وهكذا دواليك. إن نظرية الحركة والانتقال الهيراقليطية تشعرنا بأننا موجودون في مكان نستطيع أن نتواصل به ونحدث ونصل إلى قرارات، وفوق هذا وذاك فنحن لا نعيش في عالم خيالي وهمي مصيره الانحلال والانذار. ولكن علينا أن نتذكر بأننا أثناء صحوتنا واتصالنا مع الآخرين وقدرتنا على التحكم في الأمور فإن جماعة منا تظل عيونها ساهرة تراقب الأحداث بينما تكون عيون آخرين غافلة عما يدور من أمور، وعليه يؤكد هيراقليطس بأن علينا أن نتصرف ونسمع ونحدث ونحن نائمون أو غافلون، وذلك لأن للساشرين عالماً يختلف كثيراً عن عالم الغفلة الذي لا يقدر على الحديث وليس لهم القدرة على السمع وحتى عندما يسمعون فإنهم يعيشون في عالم خاص بهم وهو عالم الطرشان: ان أحاديثهم خاصة بعالمهم، وهم حاضرون ولكنهم غائبون. وهم بذلك يفسحون المجال للعالم الساهر ليحول ما يريد لصالحه على الرغم من ضمه الكثرة في الوحدة ليصبح الكل هو الواحد والواحد هو الكل.

قد تكون نظريتنا الثبات والتغير حجر الزاوية في بحثنا عن الفكر العربي المؤطر بإطار العالم الثابت

ولكنها أيضاً أتت من أسطورة آمنت بها المجتمعات القديمة ومفادها أن العالم يشكل صرحاً كبيراً قوامه العناصر المادية. وكان التركيز على عملية الجمع التي تربط بين العناصر المادية التي شكلت هذا الصرح الكبير. ودرج المفكرون والفلاسفة في الحضارات الشرقية القديمة على الإجابة على السؤال: مم تتألف هذه العناصر التي تشكل العالم (الصرح الكبير)؟ وكيف شكلت؟ ومن هو باني هذا العالم؟ هذه النظرة الطبيعية لتفسير العالم والتي ما يزال كثير من مناطق العالم يؤمن بها حتى الوقت الحاضر تؤدي بمن يؤمن بها لأن يقبل الواقع الاجتماعي أو السياسي كما هو موجود ولا يؤمن بتغييره. إنه الإطار العام الذي يمكن من خلاله تفسير علاقته بالآخرين كفرد وعلاقته بالكون ككائن وعلاقته بما بعد الطبيعة كمتعقد. ولم يستطع أحد الخروج من هذا الإطار، قديماً أو حديثاً، سوى أولئك الذين يؤمنون بحتمية التغير وعلى رأسهم هيراقليطس الذي آمن بأن العالم ليس صرحاً كبيراً مؤلفاً من عناصر مادية مجتمعة معاً بل هو بالأحرى عبارة عن مجموع الحوادث أو التغيرات، «إن كل شيء في العالم في حالة تغير مستمر ولا شيء يمكن أن يثبت على حال» أشهر أقواله. وبالفعل فإن التغير المستمر في العالم يمتد لينسف القواعد الأساسية في السياسة والاجتماع والتي تؤمن بضرورة الاستقرار والثبات داخل المجتمع. هذه النظرية الهيراقليطية قد أفسدت الحياة الارستقراطية التي سادت بلاد اليونان في القرن الرابع قبل الميلاد والتي فتحت مجالاً واسعاً للديموقراطية والمشاركة الشعبية في الحكم.

هذه النظرية الجديدة توحى بالتغير والانتقال لأول وهلة إلا أنها تعود لقضية الاستقرار والثبات بعد أن تلبس ثوباً زاهياً من التغير وكأن لسان حال النظرية الجديدة أن العالم دائم التغير محكوم بقانون لا يتغير وهو قانون الصيرورة الخالد، الباقي الثابت واللامحدود... إلخ. فالتأثر الإلهية الخالدة هي

فيشير قتلها عواصف أو غباراً، وعلى ذلك فقد فسر العرب في تلك الحقبة الزمنية حدوث العواصف والزوابع كنتيجة حتمية لقتال طوائف الجن والأرواح<sup>(4)</sup>.

وعلى الرغم من أن العرب لم يربطوا ملوكهم بنسبة الآلهة على غرار ما فعلت كثير من الشعوب الآسيوية القديمة كالهندية والصينية واليابانية إلا أن بعض العرب قد زعم بأن بعض ملوكهم كانت من نسل الجن كبلقيس ملكة سبأ. والجن عندهم مثل البشر، لهم عصبيتهم الخاصة، يعتدون لا يرد عداؤهم سوى القوة. فيروي جواد علي أن رجلاً من بني سهم «يراجع نخلاً له، وبين يديه جارية، فصرعت، فأدرك أن الجن هم الذي صرعوها، فوقف قائلاً: يا معشر الجن: أنا رجل من بني سهم، وقد علمت ما كان بيننا وبينكم في الجاهلية من الحرب وما صرنا إليه من الصلح، والعهد والميثاق أن لا يغدر بعضنا ببعض، ولا يعود إلى مكروه صاحبه فإن وفيتم وفينا، وإن غدرتم عدنا إلى ما تعرفون. فخافت الجن من هذا التهديد، وأفادت الجارية ولم يصبها بعد مكروه<sup>(5)</sup>.

وقد يظهر الإطار الفكري بصورة أوضح مما تقدم في آراء الذين اهتموا بدراسة المجتمع العربي قبل الجاهلية. فقد جمع أحمد أمين آراء متضاربة في جملتها إلا أنها قد تدل على نوع الإطار الفكري الذي قد ميز تلك الحقبة الزمنية.

«لم تنزل الأمم كلها من الأعاجم في كل شق من الأرض لها ملوك تحميها ومدائن تضمها وأحكام تدين لها، وفلسفة تنتهجها، وبدائع تقنها في الأدوات والصناعات مثل صناعة الديباج ولعبة الشطرنج ورومان القبان ومثل فلسفة الروم في ذات الخلق والقانون والاصطلاب، ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ويضم نواصبها ويقمع ظالمها وينهي سفيهاها،

المستقر أو العالم الذي يغط في نوم عميق. وقد تكون الأساطير العربية التي سادت قبل الإسلام وامتد بعضها إلى ما بعد ذلك، قد شكلت الإطار الأول للفكر العربي الاجتماعي السياسي أو الفلسفة العامة التي حاولت تفسير علاقة الفرد بمن حوله من جهة وعلاقته بالعالمين المادي والمعنوي من جهة أخرى. إذا كانت التاريخية بالمعنى الذي تعرضنا إليه سابقاً يظهر خلال سيطرة الإنسان على مصيره أم سيطرة قوة أخرى عليها، فإن الإطار الذي طرحه العصر الذي سبق ظهور الإسلام كان إطاراً من صنع الفرد تجلّ في تقديس الأفراد للعصبية القبلية التي شكلت الإطار الفكري الذي استند إليه العرب في حياتهم الواقعية والأسطورية.

ويبدو أن الأسطورة عند العرب قد جسدت إلى درجة انعكاسها على الواقع العملي الذي شجع الأخذ بها. فالحياة الصحراوية القاسية وصعوبة العيش في ظروف اقتصادية صعبة جعلت للأساطير تأثيراً كبيراً على الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. فآثر الأرواح والاعتقاد بها عند العرب في الفترة التي سبقت ظهور الإسلام. فقد تقرب العربي وتوسل الأرواح أكثر من تقربه وتوسله الآلهة التي كان يعتقد أن بيدها الحل الأول والأخير لسعادته أو شقائه<sup>(3)</sup>، حتى أن حياته الاجتماعية قد انقسمت على غرار التقسيم الاجتماعي القبلي التي يعيشها. فعالم الجن والأرواح عنده يتألف من عشائر وقبائل تربط بينها رابطة القرى وصلة الرحم، وهي كعشائر وقبائل جزيرة العرب تتقاتل فيما بينها، ويغزو بعضها بعضاً ولها أسماء ذكر بعضها رواة أخبار العرب في جاهليتهم، كما أن لعالم الأرواح والجن ملوكاً وحكاماً. فإذا اعتدي على أحد من أفراد الجان انتقم أفراد قبيلته له تماماً على النمط الذي يقوم به الأعراب. وبين قبائل الجن عصبية قوية كالعصبية التي تجمع بين أفراد القبيلة. وقد تتقاتل طوائف الجن

ولا كان لها قط نتيجة في صناعة ولا أثر في فلسفة إلا ما كان من الشعر، وقد شاركتها فيه العجم. وذلك أن للروم أشعار عجيبة قائمة الأوزان والعروض...»<sup>(6)</sup>.

وللجاحظ رأي يقارن فيه بين الهنود والفرس والعرب من حيث ميزات كل فئة على حدة تدلنا، بطريقة أو بأخرى، على الإطار الفكري للعرب حيث يقول:

«إن الهند لهم معاني مدونة وكتب مجلدة لا تضاف إلى رجل معروف ولا إلى عالم موصوف، وإنما هي كتب متوارثة، وآداب على وجه الدهر سائدة مذكورة، وفي الفرس خطباء، إلا أن كل كلام للفرس وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهد وخلود، وكل شيء للعرب فإنما هو بديهية وارتجال وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجمالة فكر ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف همه إلى الكلام فتأتيه المعاني إرسالاً، وتنشال عليه الألفاظ انشالاً، وكانوا أميين لا يكتبون ومطبوعين لا يتكلفون، وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر وأقهر...»<sup>(7)</sup>.

وعلى ذلك يلاحظ أن الصناعة الوحيدة التي اتقنها العرب إنما هي صناعة الكلام الذي لا يحتاج إلى تكلف وعناء، وقد يكون ذلك سبباً في جهم للحديث المقال وبعدهم عن التطبيق العلمي لما يقال، وبذلك يكون العرب قد ألغوا ثنائية النظر والعمل واعتبروا الحديث النظري المجرد هو عينة التطبيق العملية.

وقد يعطينا أوليري صورة أخرى للإطار الذي عايشه العرب في حياتهم قبل الإسلام إذ يتحدث عن تلك الفترة في كتابه (Arabia Before Mohammed) واصفاً العرب بما يلي:

«إن العربي الذي يعد مثلاً أو نموذجاً مادياً، ينظر إلى الأشياء نظرة مادية وضيعية، ولا يقومها إلا

بحسب ما تنتج من نفع، يمتلك الطمع مشاعره، وليس لديه مجال للخيال ولا للمواطف، لا يميل كثيراً إلى دين، ولا يكثر بثي شيء إلا بقدر ما ينتجه من فائدة عملية، يملؤه الشعور بكرامته الشخصية حتى ليثور على كل شيء من أشكال السلطة وحتى ليتوقع من سيد قبيلته وقائده في الحروب الحسد والبغض والخيانة من أول يوم اختير للسيادة عليه، ولو كان صديقاً حميماً له من قبل، من أحسن إليه كان موقع نعمته لأن الإحسان يثير فيه شعوراً بالخضوع وضعف المنزلته وأن عليه واجباً لمن أحسن إليه...»<sup>(8)</sup>.

وعلى الرغم من صحة أو عدم صحة مثل هذه التعميمات إلا أن أهمية هذا الوصف ليس الوصف نفسه ولكن أهميته تكمن في رسم الإطار الفكري العام الذي لا يخرج العربي عنه، على الأقل في الفترة التي سبقت الإسلام. حتى أن ابن خلدون قد ذهب إلى أبعد مما رسمه أوليري أو غيره بوصف الأمة العربية (بغض النظر عن حواضرها أو بواديها) بالتوحش والغلظة إذ يقول:

«وهم (أي العرب) إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب، لأنه أمة وحشية، فينقلون الحجر من المباني ويخربونها لينصبوه أثافي للقدر، ويخربون السقف ليعمروا بها خيامهم، ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم، وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه، وليست لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن المفاسد، وإنما همهم ما يأخذونه من أموال الناس نهباً أو مغرماتاً فإذا توصلوا إلى ذلك أعرضوا عما بعده من تسديد أموالهم والنظر في مصالحهم، وهم متنافسون في الرياسة وقل أن يسلم واحد الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته إلا في الأقل، فيتعدد الحكام منهم والأمراء، وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والأحكام، فيفسد العمران وينتقص...»<sup>(9)</sup>.

وزيد ابن خلدون على ذلك في فصل آخر عن

وتشير الآداب الشعرية إلى أن صناعة العربي الذي أجادها وأتقنها هي صناعة الكلام، وأما العلم بالمعنى المتعارف عليه من حيث البحث عن الأسباب في وقوع الحوادث فلم يكن لهم فيه حظ يذكر باستثناء اهتمامهم بمعرفة الأنساب الذي ارتقى لديهم ووصفوه بالعلم.

وبناء على هذه المعطيات العامة في الأوضاع التي سادت قبل الفترة الإسلامية في المجتمع العربي فإن مفاهيم حرية الإرادة والعدالة وشرعية الحكم كانت تنبع من إطار مميز تغيب فيه حرية الإرادة الفردية بسبب العنصرية القبلية التي تقف حاجزاً أمام تحقيق الحرية الفردية وذلك لارتباط الفرد بالقبيلة. وحيث أن الفرد ليس مسؤولاً عن أفعاله من حيث هو فرد قائم بذاته، بل ينعكس فعله على أفراد القبيلة ككل، فإن حرته الخاصة لا تظهر على الإطلاق إلا من خلال الحرية الجماعية. وأما عن العدالة فإنها أيضاً محددة بالقوانين التي تنص عليها العادات والتقاليد المتعارف عليها لدى مجلس القبيلة المؤلف من شيوخها، ويقوم هذا المجلس بإحقاق الحقوق بناء على جملة العادات والتقاليد التي توارثها المجتمع من جيل إلى آخر. وتستمد شرعية الشيخ الحاكم ومجلسه القبلي من أحسابهم وأنسابهم ويلعب السن والخبرة والقدرة على الإقناع دوراً هاماً في الأمر. وعلى العموم فإن الشرعية السياسية ذات علاقة وثيقة بالنظام القبلي القائم.

هذا الإطار الفكري العام هو الذي تمتع به العربي قبل الإسلام والذي يمكن تلخيصه بغياب الحرية الفردية والإرادة الفردية مقابل الإعلاء من شأن الحرية الجماعية والإرادة العامة المقيدة بالأعراف والتقاليد المتوارثة. ترى هل تبدل الوضع في العصور اللاحقة بعد ظهور الإسلام؟ وهل طرأ تغيير على أسطورة الإطار الفكري العربي في العصور اللاحقة؟

العرب بالقول: «إنهم وبطبيعة التوحش الذي هم فيه أهل انتهاب وعبث، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر، ويفرون إلى منتجعهم بالقفر، والقبائل الممتعة عليهم - بأوعار الجبال - بمنجاة من عبثهم وفسادهم، وأما البسائط متى اقتدروا عليها بفقدان الحامية وضعف الدولة - فهي نهب يرددون عليها الغارة والنهب إلى أن يصبح أهلها مغلبين لهم، ثم يتعاورونهم باختلاف الأيدي وانحراف السياسة، إلى أن يفرض عمرانهم»<sup>(10)</sup>. ومهما قيل ويمكن أن يقال في وصف العرب قديماً وحديثاً سواء كان الباحثون عرباً أو عجماً أو بربراً أو غيرهم، وسواء وصفت أوصافهم بالحسن أو السوء فإن الإطار العام الذي شكل المجتمع العربي قبل الإسلام كان قائماً حول القبائل التي تحكم بالعنصرية القبلية التي يكون فيها الولاء لشيخ القبيلة. وحيث النظام الاجتماعي الذي يغيب فيه التسلسل الهرمي الوظيفي، فإن الصراع بين الأفراد والجماعات يكون دائماً على أشده. وتجمع العنصرية أفراد المجتمع خشية تصدع نظامها الاجتماعي عن طريق غزوها لقبائل أخرى. حقاً أن الحياة الصحراوية القاسية ذات الطابع الاقتصادي الصعب الذي يوجب على الأفراد البحث عن المواد الضرورية لاستمرار وجودهم، سبب جوهرى في غزو القبائل بعضها بعضاً. حتى أن الأمر قد امتد لأولئك الذين يعيشون في مناطق صالحة للزراعة والرعي في أطراف شبه الجزيرة العربية في غزوها بعضها بعضاً سببه الأساسي كان في العنصرية القبلية. وأما على الصعيد السياسي فقد شكلت القبيلة العربية قبل الإسلام دولة قائمة بذاتها يسودها نظام قائم على الولاء التام للشيخ الحاكم الذي يمثل السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، وهو المسؤول عن الأوضاع الاقتصادية وتوزيع الغنائم. والاقتصاد القبلي اقتصاد بسيط قوامه الخيمة والإبل والرعي. وللعربي خصائص تميزه العادات والتقاليد

#### المصور اللاحقة:

والعقد (الصفوة). وفي مثل هذا الجو العام فإن تعدد الآراء غير مسموح له، وذلك حفاظاً على ديمومة واستمرار النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي وتأكيداً للنظرية القائلة بضرورة الثبات والاستقرار.

فمنذ أن وضعت قاعدة أن الأئمة من قریش، لم يحصل أي تغيير على هذا الإطار السياسي المتعلق بنظام الحكم والذي أدى من جهة إلى كثير من القلاقل والفتن منذ أن تولى أبو بكر الصديق الحكم. ونظراً لهذه القاعدة الأساسية ظل الخلاف قائماً على أشده مما أدى إلى فتن على عهد خلافة كل من عثمان وعلي، واستمر الحال في مختلف الحقب الزمنية اللاحقة حتى وان بدا الأمن والاستقرار في عهد الدولة الأموية والنصف الأول من الحكم العباسي فإن القلاقل والثورات الداخلية كانت مستمرة. وقد جانب صبحي الصالح الحقيقة عند استثنائه بعض الخلفاء من الأمر ولكنه أصاب في ذكره للأسباب الشخصية والنعرة الجاهلية التي بقي المسلمون متأثرين بها حيث قال:

«غير أننا إذا رجعنا إلى التاريخ نستنتج فلسفة الأحداث فيه لاحظنا أن الطريقة التي انتخب بها بعض الخلفاء دون ما قصد سببها من أسباب استمرار الخلاف لأسباب شخصية وأخرى قبلية لا تزال فيها نعرة جاهلية»<sup>(11)</sup>.

والواقع فإن قضية الخلافة وما أصابها من نعرة جاهلية ظل العالم الإسلامي يعاني منها على مختلف الفترات الزمنية المتلاحقة. لقد بقيت النعرة الجاهلية الممثلة بالعصبية القبلية كامنة في صدور الناس بعد إسلامهم، وظهرت العصبية جلية واضحة في مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان وما تلاها من أحداث ومعارك دامية في صفوف المسلمين، وتجددت في أوائل عهد بني أمية والتي أسفرت عن معركة مرج راهط حيث انحازت بعض قبائل الجنوب إلى بني أمية وانحازت بعض قبائل الشمال لابن الزبير، وقد أسفر

إذا كانت القبيلة ومفهوم القبيلة الإطار الفكري في العصر الذي سبق ظهور الإسلام. فإن الدين الإسلامي وتشريعاته وتطبيقاته العملية أضحت الإطار الفكري الجديد. ولكن نقاش مفاهيم الحرية الفردية والشرعية والعدالة والقيادة وغيرها من المفاهيم العامة كانت بشكل أو بآخر ذات علاقة مباشرة بالمفاهيم الجمعية القبلية.

إن الفرق الذي أكدّه الإطار الديني الجديد إنما هو تأكيد على الجمعية من خلال الأمة (أمة التوحيد) مقابل التأكيد على وحدة الجماعة التابعة للقبيلة. وأما الشرعية فكان الدين دعائمها الأساسية وأضحت العدالة جماعية تنحو نحو الإيجاب وممارسة القوة، وتمثلت القيادة بالقول الأفلاطوني المشهور «على الفلاسفة أن يقوموا بدور الحكم بينما على عامة الناس الاتباع والطاعة».

إذا كان إنجيل يوحنا قد بدأ بعبارة «في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله هذا كان في البدء عند الله» فإن الإسلام يقر أن البدء هو الشهادة التوحيدية ووحدانية الله المطلقة الذي لا شريك له. ويندرج حول ذلك وحدانية الفكر بدءاً من الله وانتهاء بأي مخلوق يدب على الأرض. وفكرة الواحدية الدينية (الإطار الفكري العام في الإسلام) لا تحيز الثنائية أو المعارضة أو التجزئة. وعلى ذلك فالحرية الفردية لا تحجز، والمعارضة شيء غير مرغوب لأنها تؤدي إلى الفتنة التي هي أشد من القتل، والحوار لا منطقي له ويجب استبداله بالطاعة للرسول ولأولي الأمر، حتى أن مبدأ الشورى الإسلامي لا يعني بأي حال من الأحوال نزول القائد على رغبة الجماعة بل يعني أن قرار القائد هو الذي سيؤخذ به حتى وان جرت الشورى على ما سمي بأهل الحل



الذي يهدف إلى إقامة العدل بين المسلمين.

والواقع، وبفضل هذا الإطار الواحد، فقد شهدت الفترة الأولى من قيام الدولة الأموية سلسلة من الانتفاضات والثورات على يد الفرق الإسلامية التي كانت أفكارها تدور حول حرية الإنسان واختياره وأصول العدل. وكان أبرز الفرق الإسلامية بلورة لهذه الأفكار هي المعتزلة بقيادة واصل بن عطاء (699-749). وشهدت الفترة نشاطاً سياسياً للفرق الشيعية ضد الأمويين. وقد نظر بنو أمية للقائلين بالحرية الإنسانية نظرة شك وريبة وقد صنفوا بأنهم أعداء السلطة السياسية. وعليه فقد كفّروا وقتل منهم من نالته يد السلطة. ولكنهم شجعوا فرقة الجبرية لأنها تخدم سياستهم وذلك لأنها تؤمن بأن لا حرية للإنسان وإنما كل شيء يسير بقضاء الله وقدره. إن إرادة الله هي التي أتت ببني أمية للحكم، وإذا فلا بد من طاعة بني أمية والحكم القائم<sup>(13)</sup>.

قضية الإمامة التي انبثقت من من إطار وحدودي (الأئمة من قريش)، إحدى القضايا الهامة التي أدت إلى اختلاف المسلمين وتمزقهم إلى فرق وشيع، ولأجل هذه القضية اختلف التطبيق العملي لمبادئ النظرية الإسلامية. والإمامة لدى المسلمين واجبة كما يؤكد على ذلك معظم الفرق الإسلامية باستثناء النجدات من الخوارج الذين يعتقدون بأن إيمان المسلمين بالإمامة لا يعني فرض إمام عليهم<sup>(14)</sup>. وعند هذه القضية انبثق كثير من الجدل حول حرية الإنسان وإرادته وقضية العدل وشرعية الحكم وحكم القلة أو الكثرة وهكذا... والفنن التي ظهرت على أثر موت الرسول كالردة وقتل عمر وعثمان وحرب الجمل وصفين، وصراع علي ومعاوية حول الخلافة، وظهور الشيعة والخوارج، ومصرع الحسن والحسين، وصراع الأمويين والعباسيين، كانت أحداثاً مؤثرة في جسم الدولة الإسلامية، وفي الوقت ذاته فإن الفتوحات

النزاع عن غلبة أهل الجنوب على أهل الشمال، «فاذكت بذلك نار العصية في كل أقاليم الدولة من خراسان إلى الأندلس وتسربت روحها إدارة الأقاليم والجيش فأتلف نظامها وشلت قوتها. ووصل أمر العصية إلى الأندلس فأتلف ما بناه القواد والحكام فساءت حالة البلاد ودبت الفوضى في الحكم»<sup>(12)</sup>.

وعلى الرغم من ظهور الفروق الدينية المتعددة منذ عصر الخلفاء الراشدين، والتي مثلت أحزاباً سياسية وفلسفية لبحث هذه القضايا وغيرها، إلا أنها لم تستطع تحرير الإنسان المسلم من إطار الواحدية التي ترعرع بين أحضانها، ولم تستطع أن تخلق جو الحوار بين الأطراف المتناقضة، كما أنها إضافة إلى ذلك، وقفت أمام من في يده القوة عاجزة تماماً عن إقناعه بالتسامح مع المعارضة. وقد ظهر الأمر واضحاً في معارضة المعتزلة لحكم بني أمية انطلاقاً من إحدى قواعدهم الفلسفية التي تقول بأن الإنسان خالق لأفعاله. وقد ترتب على ذلك إثارة السؤال: هي هي إرادة الإنسان التي أتت ببني أمية للحكم أم هي إرادة الله؟ هذا التساؤل الذي أثاره المعتزلة أدى إلى محاربتهم من قبل السلطة الأموية لمحاولة القضاء عليهم.

على الرغم من مفاهيم الشورى والعدالة وحرية الاختيار وشرعية الحكم التي أتى بها الفكر الإسلامي الجديد إلا أن إطار الواحدية ظل مثبتاً في الأذهان، وبقيت هذه المفاهيم وغيرها في يد الحاكم يطلقها حيناً ويقيددها أحياناً. ولهذا الإطار الواحدية علاقة بالعادات والتقاليد التي سادت الفترة التي سبقت الإسلام والتي امتزجت بالأحكام الشرعية الجديدة مما جعل التفريق بينهما على درجة عالية من التعقيد والصعوبة. فالسلطة التي كانت عند العرب قبل الإسلام كانت تتركز في يد شيخ القبيلة، ولم يستطع الحاكم المسلم (منذ الدولة الأموية على الأقل) إدراك أن السلطة في الدولة الإسلامية هي سلطة الشرع

الإسلامية والتقدم الحضاري وخلق الهوية الإسلامية والفكر الذي صاحب الفترات الأمنية المختلفة كانت نقبضاً للمآسي التي واكبها التاريخ الإسلامي، الأمر الذي خلق وما يزال الأمر سائداً، وحدانية الفكر الراض لكافة الأفكار.

إنني أؤمن أن للتاريخ هدفاً يكمن في إمكانية بنائه للفكر، كما أن للسياسة هدفاً يكمن في وضع الفكر في التطبيق العملي. ويلاحظ من مراجعة حسابات مفكري الإسلام أن انقضاء ما يسمى بالعصر الذهبي للإسلام (فترة دولة المدينة والخلافة) أوقعهم في حيرة. وكان السؤال الجوهرى يتعلق بالأمر: ما الذي حدث حتى توالى المآسى في الدولة الإسلامية وفتراتها المختلفة؟ وهو سؤال أساسى في حياة المسلمين والعرب، فما الذى جعل الأحداث متلاحقة متعاقبة منذ أن بدأت خلافة أبى بكر ولعل قضية الإطار الواحد كانت سبباً أساسياً في هذا الخلل. فنحن نعلم أن الخلل في مثل هذه الأمور لا يأتى إلا من مصدرين اثنين، إما ضعف الفكر نفسه أو خطأ في التطبيق لهذا الفكر. والفكر الإسلامى كفكر خالص موجود في القرآن الكريم وتطبيقاته وجدت في دولة المدينة، ولم يبق في الأفق سوى أولئك الذين وجدوا أنفسهم فوق الفكر ولهم طريقتهم الخاصة في التطبيق العملي للفكر ذاته، وحتى يتم لهم ذلك فلا بد من النظر في أفكار جديدة. وبالفعل فقد دخل إلى الساحة مذاهب جديدة كالفلسفة الأغريقية بمفاهيمها المختلفة في المنطق والسياسة والأخلاق والطبيعة وما بعد الطبيعة (المتافيزيقا)، وتفرعت الفرق الشيعية وكثرت تفسيراتها الدينية والدينية، وشاركت المذاهب الصوفية في سوق الأفكار الجديدة كمذهب وحدة الوجود الذى لا يفصل الخالق والمخلوق، والحلولية والاتحادية وغيرها، إضافة إلى تفشي النعرة العصبية التى حاول الإسلام القضاء عليها. ومع هذا وذاك فقد استمر المجتمع الإسلامى ينمو نحو الإطار

الواحد ذى التناقضات العديدة وبخاصة تلك الهوية التى تفصل بين النظر والعمل، الأمر الذى أدى إلى تفكك الدولة الإسلامية في القرن التاسع الميلادى عندما ظهرت قوة الأتراك التى قسمت الدولة الإسلامية إلى أقاليم تحكمها عائلات معينة. وبدأت مناقشة قضية الخلافة من جديد بعد أن أثارها الشيعة والأحزاب السياسية المتشعبة، وقام الماوردي شارحاً نظرية الخلافة مؤكداً أن الله أوجب الخلافة وأعطى الخليفة الحق في الحكم. والخلافة عند الماوردي قائمة على الشرع وليست قائمة على العقل، ويجمع الخليفة في يديه السلطتين الدينية والدينية، ولا بد من أن يكون الخليفة قريباً<sup>(16)</sup>.

ولكن القول الفصل في الأمر ليس للماوردي أو غيره. فالأيام دول تحمل في طياتها بذور نقائضها التى تؤدي إلى أوضاع جديدة، إذ تنقسم السلطة السياسية بين الأمير التركى والخليفة العباسى حتى سقوط بغداد سنة 1258، وتنتقل الخلافة من بغداد إلى القاهرة حيث لم يكن الخليفة العباسى أكثر من موظف في بلاد السلاطين من المماليك. وأثارت الأوضاع الجديدة تشريعات جديدة، وأخذت الأفكار تركز حول أهمية وحدة الأمة بدلاً من قضية الخلافة، وأصبحت طاعة الحاكم واجبة حتى لو لم يكن عادلاً وذلك خشية تصدع وحدة الأمة وإثارة الفتن<sup>(16)</sup>. وعلى ذلك فقد ظهر إطار جديد يمتد على ثنائية ضرورة وجود الخليفة من جهة، وضرورة حكم السلطان من جهة أخرى. ولكن فقهاء الإسلام أقروا بعدم ضرورة هذه الثنائية المقنونة ولا بد من العودة إلى إطار الوحدة الواحدة، وكان خير من عبر عن الأحادية الجديدة ابن تيمية عن طريق اجتهاده بتجاوز قضية شرعية الحكم ووحدة الأمة عن طريق القوة كأساس للحكم. فعلى المحكوم أن يطيع الحاكم حتى ولو كان الأخير ظالماً<sup>(17)</sup>. وعلى هذا فإن ابن تيمية يضمن شرعية الحكم للمماليك شريطة التقيد بالقواعد العامة

للإسلام. فالحاكم الشرعي عنده هو القادر على جمع الأمة في وحدة واحدة.

فالأمراء والسلاطين عند ابن تيمية يمثلون القوتين السياسية والعسكرية يعاونهم في ذلك رجال الدين. وهذا يكون ابن تيمية قد نفى ضرورة أن يكون الحاكم قرشياً بل الأهم هو أن تتوحد الأمة ويعم العدل والحق بها<sup>(18)</sup>.

وإذا كان ابن تيمية قد نظر إلى إطار يؤدي إلى استقرار المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية فقد نظر ابن خلدون إلى إطار واحد مشابه. وكان إطار ابن خلدون ينطلق من العصبية - الفكرة التي ناقضها الفكر الإسلامي - التي تؤدي إلى استقرار المجتمع القبلي. ولكن الدولة القائمة على العصبية أدنى مراتب الدول عند ابن خلدون. ولا تتقدم الدول وتستقر عند ابن خلدون إلا إذا ارتقت في سلم الحضارة وبنيت دولة قائمة على أساس شرعي منزل. وهو يرى أن الدولة القائمة على العصبية لا تهدف إلا لصالح الحاكم، والمملك القائم على الفلسفة يؤدي إلى خير الحاكم والمحكوم، وأما الدولة القائمة على الشرع والدين فتهدف إلى تحقيق المصالح الدينية والدنيوية لكلا الحاكم والمحكوم وهي دولة ذات مرتبة عليا. وعلى ذلك فالإطار الشرعي الديني عند ابن خلدون لا يؤدي إلى الاستقرار والأمن فحسب ولكنه يعطي شرعية للحكم. إن الذي عظم ملك العرب، على حد قوله، إنما هو الشرع الديني وأحكامه<sup>(19)</sup>.

وللدولة العثمانية إطارها الخاص في الحكم. فقد مزجت بين السياستين الدينية والدنيوية، وأصرّت على أن يكون الحاكم من آل عثمان الذي لم يعتبر نفسه خليفة، ولم يكن هناك محاولات لجعله كذلك حتى القرن الثامن عشر. وعلى الرغم من أن رجال الدين في العهد العثماني هم الذين يقررون صلاحية الحاكم أو عدم صلاحيته، إلا أنهم لم ينكروا عدم أهلية آل عثمان للحكم طيلة أيام حكمهم الذي استمر لمدة

خمس قرون<sup>(20)</sup>. إلا أن ظهور الأعيان في الأقاليم أدى إلى تصدع إطار الامبراطورية وضعف مركزيتها في القرن السابع عشر كما ظهر عليه الحال في شمال أفريقيا.

وللدول العربية بعد استقلالها أطرها الفكرية الخاصة بكل منها على حدة أو مجتمعة معاً. ولكن إطارها المميز ينحصر في «العسكرية الدكتاتورية» الذي تمثل في تيارين متناقضين، وأن ادعى كثير من الكتاب بأن لا تناقض بينهما، وهما تيارا السدين والقومية. فالإطار الديني يدعو إلى قيام دولة إسلامية عصرية، والتيار القومي يهدف إلى بناء دولة عربية موحدة. وقد انقسم كل تيار إلى فئات وأحزاب في الغالب متصارعة مع بعضها. وهذا التياران أو الإطاران لم يوجد في العالم العربي الحديث فجأة بعد الاستقلال، ولكن جذورهما تمتد إلى الماضي. فدعاة القومية للدول العربية اعتمدوا الوضع الذي كان سائداً في الفترة التي سبقت وجود الإسلام حيث دعت بعض القبائل بعضها إلى التحالف ضد قبائل أخرى كنوع من الاتحادات الهزيلة. وجاء الإسلام وحمله العرب شرقاً وغرباً حتى أضحت الوحدة العربية الإسلامية لا انفصام بينها، ولكل رأي من هذه الآراء مدافعون عنه. ويمكن النظر في هذين التيارين المتصارعين من خلال مراحل أربع أولها تلك الفترة التي سبقت الحرب العالمية الأولى وثانيتهما فترة ما بين الحربين وثالثتهما امتدت حتى سنة 1967 ورابعتهما ما تزال سائدة حتى الوقت الراهن.

وقد تميّز الإطار الفكري في المرحلة الأولى بالتفكك، على غرار ما أصيب فكر الامبراطورية العثمانية، بظهور الدولة السعودية الوهابية الأولى، وتحديث محمد علي لمصر، وظهور الحركة القومية السورية التي تكوّنت من خلال الجمعيات السرية والعلمية، وأثر التواجد الأجنبي من خلال التدخل الاستعماري الفرنسي والاسباني والايطالي لبلاد

المغرب. وكان التيار الديني يدعو إلى إقامة دولة دينية عصرية بعد تنقية الدين من العادات والتقاليد البالية، ورأى القوميون ضرورة قيام دولة عربية على النمط الأوروبي.

وظل التياران متناقضين على الرغم من اقترابهما معاً أحياناً وانفصالهما عن بعضهما بعضاً مراراً في الفترة الثانية، إلا أنها كانا باستمرار يواجهان مشاكل التجزئة والتخلف والتبعية الأمر الذي جعلهما على اقتراب بعضهما من بعض لمواجهة مثل هذه التحديات، إلا أن جهودهما لم تسفر عن إقامة أي هدف من أهدافهما. وازداد صراعهما معاً بعد الحرب العالمية الثانية وهو الذي شكل ما يسمى بالفترة الثالثة من تطورهما، والتي شاهدت الصراع بين القوميين والمتدينين على أشده خاصة وأن السلطة السياسية في الدول العربية قد وقعت في أيدي القوميين. وازداد الطين بلة في الفترة الرابعة التي بدأت بعد الهزيمة العربية سنة 1967 على يد إسرائيل. وشاهدت الفترة ظهور فكر جديد يمكن أن يسمى بفكر النفط بدءاً من سنة 1973 والذي أدى إلى إيجاد إطار الفكر المعتدل وتقليم أظافر الراديكاليين في العالم العربي، وشاهدت الفترة وما تزال قوة الاعتدال في العالم العربي بعد أن ساهم النفط في تخفيف حدة ثورة اليمن الجنوبي، والقضاء على ثوار ظفار وإضعاف كل من العراق وإيران بعد حرب استنزفت قواهما الاقتصادية والعسكرية، وخروج مصر من الصف العربي على أثر توقيعها معاهدة صلح مع إسرائيل، وقبول منظمة التحرير لقرارات هيئة الأمم 242 و338 التي تعترف بحق إسرائيل في الوجود وما إلى ذلك من قضايا اعتدالية لم تشهدها المنطقة من قبل.

- 5 -

خاتمة:

من خلال الاستعراض التاريخي المتقدم، والذي

كان هدفه استطلاع أو استشراف ما يمكن أن يؤول إليه الحال بالنسبة للإطار الفكري العربي الموحد فإن أحداً لا يستطيع إنكار الإطار الفكري القبلي الذي تميّز به الفكر العربي في مختلف عصوره التاريخية الإسلامية وغير الإسلامية. فقد شاهد العصر الذي سبق الإسلام إطار القبيلة الذي يتميز بغياب الحرية وغياب الهوية وذوبان الفرد بالمجتمع بحيث لا يؤدي هذا الإطار إلا إلى إيقاد الصراع بين الأفراد من جهة وبين الجماعات من جهة أخرى.

وإن كان المظهر العام للعصر الإسلامي الأول الذي تميّز بظهور الإسلام وانتهى بخلافة علي بن أبي طالب في إطاره الفكري قد اتصف بالأهمية والشمول إلا أن حقيقة أمره كان قبلياً حصر السلطة في فئة واحدة فقط دون غيرها، وأظهر سلطة الأقلية مقابل الجمعية التي لا مردّ لأمرها إلا بالطاعة والولاء وعدم محاولة التغيير والاستقرار على النمط الذي يحدث عنه هزبود وأفلاطون.

وقد عمق العصر الأموي الإطار القبلي فجعل الحكم وراثياً ملكياً ومكن الأمر للجنس العربي حتى وإن كان ذلك على حساب الأجناس الأخرى، وقسّم الناس إلى من يقف بجانب النظام وإلى من يقف ضده، ولم يسمح بظهور أي فكر معارض وإن كانت الدولة العباسية قد قلبت من الإطار الفكري الذي تواجد في عهد بين أمية، إلا أن جوهره كان واحداً. فعلى الرغم من السماح بحرية الرأي وظهور المدارس الفكرية فإن الفكر الشيعي كان هو دائماً المسيطر على الأوضاع العامة، والذي جعل من العناصر الأخرى غير العربية المتسلمة لزاماً الأمور خلافاً للعنصر العربي، وما إن أتت الفترة الثانية من الحكم العباسي حتى كان الخليفة نفسه لا يزيد عن كونه موظفاً من قبل السلطان التركي. واستمر الحال في الفترة التي تلت ذلك وكانت السلطة العسكرية هي السلطة الحاكمة في عهد المماليك. وتمسكت الدولة العثمانية

وغياب الهوية وتأجيج الصراع بين الأطراف الدينية والقومية وتأكيد الإطار الدكتاتوري العسكري على الرغم من كثرة الحديث عن الحقوق الإنسانية بما يتضمن ذلك الحرية الفردية والحريات العامة. وعلى ذلك فإن استقراءنا الماضي وحاضر الفكر العربي ذوي الإطار الواحد يدلنا على أن مستقبل الفكر العربي سيظل مؤطراً ولا يستطيع الخروج من مأزقه إلا إذا نظر في قضية الواحدة والخروج من نطاقها.

بإطار المدافع عن أهل السنة ضد أهل الشيعة، فقد تحالفت مع أوروبا الغربية وتصارعت معها إلا أنها كانت دوماً في صراع مع الدولة الصفوية الشيعية. ولم يتغير الحال كثيراً بعد الحرب العالمية الأولى واستقلال الدول العربية كل على حدة فيما زالت هذه الدول تؤمن بإطار فكري وحدوي لا تخرج عنه على الرغم من محاولاتها التوفيقية بين التيارات القومية والدينية المتصارعة، الأمر الذي يؤدي إلى غياب الحرية الفردية

### الحواشي

- (1) Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, (New York: Harper and Row, 1962), vol.I, p.8.
- (2) لا يتفق شارحو الفلسفة الهيرقليطية على مذهبه من حيث إنه كان ثورة في الفكر اليوناني وإن مفهوم التغيير والانتقال هو جوهر فلسفته. فبينما يرى زلر Zeller وجروت Grote ذلك ينفي بيرنت Burnet هذه الصفة عنه، ويعتقد أن فكرة التمييز قديمة وجدت مع المدرسة الأيونية. انظر في بيرنت p.163, *Early Greek Philosophy*, 2nd edition, Burnet, وسواء كانت هذه فلسفة أم لا فإنني أرى أن هيراقليطس قد مهد الطريقة لفكر جديد وإن كان ذا إطار جديد إلا أن إطاره أوسع كثيراً من الإطار الذي هو في الأصل ولّد مغلفاً.
- (3) جواد علي، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (بيروت: دار العلم للملايين، بلا تاريخ)، ط 1، ج 6، ص 711.
- (4) المرجع السابق، ص 711.
- (5) المرجع السابق، ص 712 - 713.
- (6) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 2، ص 86. نقلاً عن أحمد أمين، فجر الإسلام (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1945، ط 2، ص 30).
- (7) الجاحظ، البيان والتبيين، ج 3، ص 15، نقلاً عن أحمد أمين، المرجع السابق، ص 30-31.
- (8) أوليري، *Arabia Beforce Mohammed*، نقلاً عن أحمد أمين، ذكر أعلاه، ص 33.
- (9) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (بيروت: دار العودة، بلا تاريخ) فصل 26، ص 118-119.
- (10) المرجع السابق، الفصل 25، ص 118.
- (11) صبحي الصالح، النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها، (بيروت: دار العلم للملايين، 1980)، ص 86-87.
- (12) عبد اللطيف الطياوي، محاضرات في تاريخ العرب والإسلام (بيروت: دار الأندلس، 1979)، ط 2، ص 151.
- (13) لمزيد من التفاصيل انظر في أحمد أمين، ضحى الإسلام (القاهرة: لجنة الترجمة والتأليف والنشر، 1939)، ص 81.
- (14) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1942)، ج 4، ص 87.
- (15) علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة، 1880)، ص 3 وما بعدها.
- (16) أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (القاهرة: القباني، بلا تاريخ)، ص 105.
- (17) تقي الدين ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (بيروت: دار الأوقاف، 1983)، ص 10-11.
- (18) المرجع السابق.
- (19) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار العودة، بلا تاريخ) ص 134 وما بعدها.
- (20) البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939 (بيروت: دار النهار، 1977)، ترجمة كريم عزقول، ص 40.